

نیم‌نگاهی به « زمان و سرمدیت » جستاری در فلسفه دین»^۱

اثر والتر ترنس استیس

مجتبی اعتمادی‌نیا

والتر ترنس استیس^۲ (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، فیلسوف آمریکایی - انگلیسی که پیش از این چهار اثر فلسفه هگل^۳ (۱۹۲۴)، دین و نگرش نوین^۴ (۱۹۵۲)، عرفان و فلسفه^۵ (۱۹۶۱) و گزیده‌ای از مقالات^۶ (۱۹۶۶) از وی در دسترس خوانندگان فارسی‌زبان قرار داشته، در یکی از آخرین آثار دوره حیات خود با نام زمان و سرمدیت؛ جستاری در فلسفه دین^۷ با ارائه نظریه‌ای در باب کیفیت تجربه دینی (که وی آن را «ماهیت بنیادین دین» می‌داند) در پی آشتی معقول علم و دین و یا به عبارت دیگر، رفع تعارض میان فلسفه طبیعت‌گرایانه و آموزه‌های دینی است.

استیس که همانند بسیاری از متفکران برجسته، دو دوره فکری را در ایام حیات علمی خود از سر گذرانده، در آغاز با التزام جدی به مبانی تجربه‌گرایی، با ارائه آثاری نظیر نظریه شناخت و وجود (۱۹۳۲)، در کسوت فیلسوفی تجربه‌باور ظاهر می‌شود لکن در ادوار پایانی عمر، ضمن آشنایی با مبانی عرفانی، در پی آشتی عرفان و تجربه‌گرایی برآمد و با نگارش آثاری از قبیل عرفان و فلسفه، زمان و سرمدیت و تعالیم عرفان (۱۹۶۰)، دغدغه‌های فلسفی-عرفانی «استیس دوم» را رقم زد.

استیس در زمان و سرمدیت می‌کوشد، مبتنی بر تقریری که از ماهیت تجربه دینی پیام‌آوران ادیان ارائه می‌دهد، بدون آنکه به تعبیر خود، سر سوزنی از طبیعت‌گرایی عدول نماید، تعارض فیصله‌ناپذیری که پس از عصر نیوتون میان علم و دین صورت بست را در حد مقدرات عقلی بشری به تفاهم بدل کند.

زمان و سرمدیت بر آن است که دین در جستجوی امر نامتناهی دست‌نیافتنی است، و عطش التیام‌ناپذیر آدمی



زمان و سرمدیت
(جستاری در فلسفه دین)

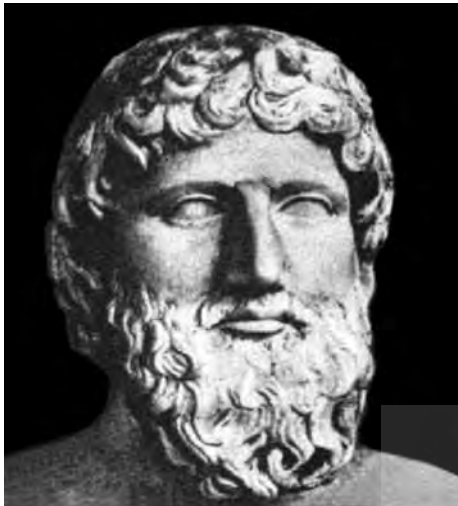
والتر ترنس استیس
ترجمه احمدرضا جلیلی

قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸



به وجود مطلق است که جز از رهگذر اضمحلال وجود منتهای در نامتناهی مطلق، طعم بهجت حقیقی را نخواهد چشید. اما همین که آدمی در جستجوی ادراک این حقیقت ناپیداگران برمی آید، خود را پیش روی انبوهی از خصایص متناقض نما که به شدت به اصل «اجتماع و ارتفاع نقیضین» پهلو می زند، می بیند. گزاره های الهیات سلبی در ادیان بزرگ، عمدتاً متکفل تبیین ساختی از وجود مطلق است که در تناقض آشکار با توضیحات الهیات ثبوتی به سر می برد.

افلاطون



الهیات سلبی در نگاه استیسی، ناظر به بخشی از گزاره های دینی است که از فقدان صفتی در توصیف خداوند بهره می جوید. عباراتی از قبیل: «لاوجود»، «لاشیء»، «تهیاء»، «سکوت»، «ظلمت» و «حقیقت بی نام و صورت» که در برخی از گزاره های دینی ناظر به توصیف خداوند است، ریشه در ساخت سلبی الهیات دارد. این ویژگی گرچه عمدتاً به نحو برجسته و کاملاً مشهود در ادیان شرق به ویژه ادیان هند به چشم می آید لکن ادیان غربی از قبیل یهودیت، مسیحیت و اسلام نیز با قاطعیتی کمتر از الهیات سلبی بهره می برند. اما در این میان چگونه ممکن است خداوند در عین حال که وجود مطلق و حقیقت بحث به شمار می آید، لاوجود و تهیاً نیز دانسته شود و آیا اصولاً برداشت سلبی از خداوند گاهی هم افاق با الحاد نخواهد بود؟!

استیسی در پاسخ به این پرسش معتقد است: برداشت سلبی از ذات خداوند مادامی که قرین گزاره های ثبوتی در این باره نباشد، احتمالاً ناصواب است و هم افاق با الحاد و عمدتاً به بی کنشی و عزلت منفعلانه منجر می شود. اما این نباید موجب شود تا از وجه سلبی الهیات صرف نظر کنیم. توصیف ناپذیری وحی در نگاه پیام آوران ادیان و تبیین ناپذیری انکشاف دینی در منظر عارفان، همگی به معنای آن است که در گزاره «خدا الف است» الف، هر محمولی که باشد، از این منظر (الهیات سلبی) گزاره مذکور را به گزاره های کاذب بدل خواهد کرد؛ از این رو، گزاره «خدا وجود دارد»

نیز به این اعتبار کاذب خواهد بود، چه آنکه در توصیف امری نامتناهی و توصیف گریز از محمولی که ناظر به توصیف نظام طبیعی است بهره جسته است حال آنکه تجربه عارف، تجربه «از خدا» نیست تا در آن دو مؤلفه «عارف» و «معروف» که از ملزومات شکل گیری فرآیند شناخت به شمار می رود، حضور داشته باشد، بلکه در این تجربه امکان انقسام و تجزئ میسر نیست و آنچه هست، خداست. بر این اساس، تجربه، مترادف خدا خواهد بود و در عین حال توصیف ناپذیر. اما این توصیف ناپذیری دقیقاً به چه معناست؟

اعتقاد عمومی عمدتاً بر آن است که توصیف ناپذیری تجربه عرفانی به معنای آن است که بازگویی این تجربه در قالب کلمات برای کسانی که چنین تجربه ای را از سر نگذرانده اند عملاً غیر ممکن است، اما استیسی در این باره دیدگاه دیگری دارد؛ او معتقد است: راز آمیزی، خصیصه ذاتی الوهیت است. حقیقت الوهی اصالتاً فهم ناپذیر است و این امر به میزان معرفت و ادراک عارف ارتباطی ندارد؛ این تجربه برای خود عارف هم فی نفسه مفهوم ناپذیر است و این مشکل را خود او بیش از هر کس دیگر احساس می کند و این امر ناشی از ماهیت عقل بشری است که همواره بر اساس تمایز میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی عمل می کند و حال آنکه در شهود عرفانی تمایز میان ذهن و عین از میان می رود. به این ترتیب، الهیات سلبی از رهگذر نفی انتساب هر محمولی در توصیف و تبیین حقیقت الوهی، در پی بیان این معناست که ادراک خداوند هیچ گاه در قالب مفاهیم صورت نمی بندد. بر این اساس، تنها گزینه ای که در طریق معرفت الهی پیش روی آدمی باقی می ماند، شهود یا همان تجربه عرفانی است.

بر اساس این مبانی، استیسی نتیجه می گیرد که «دین، الهیات یا خداشناسی نیست» چه آنکه الهیات در واقع، تکاپوی عقل مفهوم ساز^۱ برای فراچنگ آوردن تجربه عرفانی در بند تعبیر و تفسیر است. گوهر دین، ادراک امر نامتناهی است که صرفاً از رهگذر تجربه دینی حاصل می آید و این تجربه آن هنگام که پیش روی عقل مفهوم اندیش قرار می گیرد، گزاره های الهیات سلبی را رقم می زند؛ از این رو، گزاره «خداوند لاشیء است» به معنای آن است که خداوند در نزد عقل مفهوم اندیش لاشیء است حال آنکه شهود عرفانی یقیناً چنین قضوتی درباره خداوند نخواهد داشت.

اما اینک وقت آن است تا از کیفیت معنادهی گزاره های الهیات ثبوتی پرسش نماییم. اطلاق محمولاتی نظیر محبت، رحمت، عدالت، قدرت، لطف و از همه مهم تر وجود به ساحت الوهی، اتفاقی است که در گزاره های الهیات ثبوتی روی می دهد. تلقی استیسی از این گزاره ها مبین غیر حقیقی بودن آنهاست. او معتقد است: گزاره های ایجابی در الهیات ادیان، گزاره هایی نمادین هستند و چنانچه حقیقی انگاشته شوند به گزاره هایی کاذب بدل خواهند شد و همواره تفسیر حقیقی گزاره های دینی، مجالی برای حملات کوبنده و پیروزمندانه شکاکان فراهم می آورد تا وجود

استیسی معتقد است:
فیلسوفانی نظیر زنون،
پارمنیدس، افلاطون،
اسپینوزا، برادلی و هگل
و بسیاری از ایده آلیست ها
که هر یک به نوعی بر
آموزه غیر واقعی بودن
نظام طبیعی پای می فشردند
و در پی احصای دلایلی در
جهت اثبات وقوع حقیقی این
امر بودند نیز بی خبر از
ماهیت نمادین و عرفانی این
گزاره، گرفتار مغالطه ها
و خطاهای منطقی فراوان
شده اند. حال آنکه این
گزاره در سپهر دین،
فرا تر از هر اثبات و
ابطالی به سر می برد.

تناقض و ناسازگاری درونی و مغایرت این گزاره‌ها با امور واقع را به رخ دینداران بکشند. استیسی بر آن است که تنها راه مقابله با اقدامات شکاکان در این حوزه، انتقال نبرد به عرصه تعبیر و تفسیر نمادین آموزه‌های ایجابی است.

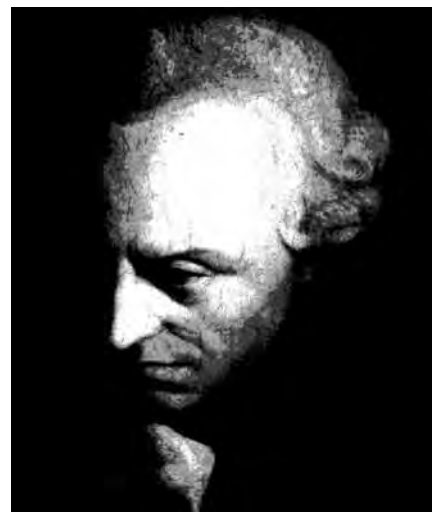
تناقضاتی از قبیل خیرخواهی خداوند و وجود شر در جهان، تغییرناپذیری حقیقت الوهی و فعالیت و حضور او در جهان، انسان‌وارگی و نامتشخص بودن او که سرمایه‌های یک شکاک به شمار می‌روند، همگی ناشی از تفسیر حقیقی گزاره‌های دینی مرتبط با این مضامین است؛ از این رو استیسی معتقد است: فهم ماهیت نمادین همه گزاره‌های الهیات ثبوتی می‌تواند در مواجهه با شکاکان، راه حلی موفقیت‌آمیز پیش پای متکلمان قرار دهد.

اما در اینجا می‌توان پرسید: اگر هر قضیه ایجابی درباره خداوند کاذب است، دیگر چه اهمیتی دارد که کدام قضیه کاذب را در این باره به کار ببریم؟ به عبارت دیگر، ظاهراً میان کاربست هیچ یک از قضایای ایجابی ناظر به خداوند نمی‌بایست تفاوتی وجود داشته باشد. اما در عمل می‌توان ملاحظه کرد که ادبیات دینی، محمولات ویژه‌ای را شایسته انتساب به خداوند می‌داند و به عنوان نمونه از انتساب صفاتی که دال بر ردایب اخلاقی است، اجتناب می‌ورزد. بنابراین، گویا برخی از نمادها تا حدودی رساتر از برخی دیگر شمرده می‌شوند. اما چگونه یک گزاره کاذب می‌تواند تا حدودی رسا باشد؟ در واقع، «رسایی» در این عبارت به چه معناست؟

رودولف اتو^۹ در این باره معتقد است: نسبت میان نماد و نمادینه، نسبت شباهت است. به این معنا که ممکن است برخی نمادها شباهت بیشتری با نمادینه داشته باشند و بر این اساس رساتر باشند و برخی شباهتی کمتر و برخی نیز ممکن است هیچ شباهتی با نمادینه نداشته باشند؛ از این رو نه تنها نارسا بلکه کاذب‌اند. اما استیسی بر اساس مبانی خود در باب مفهوم‌ناپذیری خداوند، بر آن است که این تفسیر از «رسایی» در باره نمادپردازی دینی، تفسیری ناکارآمد است. او در عوض معتقد است: نمادهای رساتر در حوزه نمادپردازی دینی، نمادهایی هستند که از مراتب بالاتر هستی؛ یعنی جایی که خودشکوفایی خداوند^{۱۰} به نحوی کاملتر محقق شده است (نظیر تجربه دینی عارفان) اخذ شده‌اند و در نقطه مقابل، نمادهایی که از رسایی کمتر برخوردارند، از مراتب نازل‌تر هستی برگرفته شده‌اند. بر این اساس، نسبت میان نماد و نمادینه به جای شباهت، «قربابت بیشتر یا کمتر به خودشکوفایی تام و تمام خدا» است.

به این ترتیب، استیسی معتقد است: در این تفسیر، همه انواع نمادپردازی دینی به هر روی واجد مرتبه‌ای از رسایی خواهند بود؛ از این رو عبارت «کذب محض» قابل اطلاق به هیچ یک از این انواع نیست. بر این اساس، حتی بت‌پرستی را نیز نباید یک نظام نمادپردازی دروغین و شیطانی قلمداد کرد، بلکه باید آن را در زمره مراحل ابتدایی تکامل دین به شمار آورد که در آن، نارساترین نمادها بر ذات خداوند اطلاق شده است. به همین ترتیب، دلیل اینکه چرا در توصیف خداوند، انتساب امور جسمانی از نظر اخلاقی و وجودشناختی نارسا تلقی می‌شود، آن است که ذهن و امور غیرجسمانی در مقایسه با ماده به خودشکوفایی تام و تمام خداوند نزدیک‌تر است و بر این اساس نمادپردازی مادی و جسمانی واجد کمترین مراتب رسایی است.

اما در این میان، ماهیت نمادین و استعاری گزاره‌های ایجابی نیاز به توضیح دارد. در یک نمادپردازی معنادار، هر دو طرف نماد می‌بایست در ذهن و نظام مفهومی کسی که آن را به کار می‌بندد، به نحوی و تا حدودی شناخته شده باشد و در صورتی که یکی از طرفین (نماد و آنچه نمادینه می‌شود) کاملاً نامفهوم باشد، نمادپردازی معنادار نخواهد بود که گاهی از آن به «استعاره محض»^{۱۱} تعبیر می‌شود. در واقع، شرط یک نمادپردازی معنادار آن است که قابلیت ترجمه آن به زبان حقیقی وجود داشته باشد. اما ظاهراً در نمادپردازی دینی امکان این ترجمه وجود ندارد، چه آنکه بیشتر بر آن شدیم که هیچ محمولی به نحو حقیقی قابل انتساب به خداوند نیست. بنابراین ترجمه یک گزاره نمادین در حوزه الهیات ثبوتی به یک گزاره حقیقی ناممکن خواهد بود. اما استیسی در اینجا یادآور می‌شود که گزاره‌های نمادین درباره خداوند به هیچ روی حاکی از یک گزاره حقیقی نیست، بلکه این گزاره، نمایانگر خود حال و تجربه عرفانی است. به عبارت دیگر، در نمادپردازی دینی آنچه نمادینه می‌شود، محمولی درباره خداوند نیست تا به این واسطه در دام استعاره محض گرفتار آمده باشیم، بلکه نماد در این گونه گزاره‌ها تصویر خداوند در دل عارف است که در طی کشف و شهود عرفانی صورت می‌بندد. در این میان نباید از نظر دور داشت که در نظرگاه استیسی پیش‌فرض اثبات ناشده‌ای وجود دارد که بیان می‌کند: همه آدمیان واجد رتبه‌ای از کشف و شهود دینی هستند، هرچند عارفان بیش از سایرین این خصیصه را در خود عمق بخشیده‌اند. بنابراین، در نمادپردازی دینی نماد و



کانت

استیسی هم آوا با
فیلسوفانی نظیر
پاسکال و کانت،
براهین اثبات وجود
خداوند را اصالتاً
عقیم می‌شمرد.



پاسکال

نمادینه هر یک به نوعی معهود ذهن همه آدمیان است؛ از این رو، نمی‌توان آن را استعاره محض به شمار آورد. به این ترتیب، برای گزاره‌های ناظر به توصیف رابطه خدا با جهان نیز باید معنایی نمادین قائل شویم تا از تناقضاتی که در این مسیر پیش روی ما قرار دارد (نظیر ربط حادث و قدیم) اجتناب ورزیم. در توضیح این رابطه استیسی از دو نظامی که در لمحہ اشراق عرفانی با یکدیگر تلاقی می‌کنند سخن می‌گوید. او معتقد است: تجربه دینی، لحظه‌ای است که نظام طبیعی که نظامی زمانی است و نظام الهی که نظامی سرمدی (بی‌زمان) است، با یکدیگر تلاقی می‌کنند. این لمحہ اشراق از آن رو که به هر دو نظام منتسب است، اگر از درون نگریسته شود (یعنی همان طور که عارف آن را در لحظه اشراق می‌نگرد) نامتناهی و سرمدی است و اگر از بیرون ملاحظه شود (چنانکه دیگران و حتی خود عارف هنگامی که این تجربه را از سر می‌گذراند و به نظام طبیعی بازمی‌گردد، آن را ملاحظه می‌کنند) لمحہ‌ای زمانی است. به این ترتیب، آگاهی عرفانی محض از آنجا که صرفاً در درون موضع گرفته است، جهان را توهم محض، مایا^{۱۳} و پدیدار می‌انگارد و در نقطه مقابل، آگاهی طبیعی محض نیز منکر هرگونه امر قدسی و الوهی است؛ از این رو به بیشه الحاد می‌خزد.



هگل

اما نظرگاه عارف از آنجا که معطوف به هر دو نظام است، هنگامی که در لمحہ ناب تجربه قرار دارد، جهان را توهم محض می‌بیند و هنگامی که به جهان طبیعی بازمی‌گردد به رغم آنکه نظرگاه او طبیعتاً معطوف به نظام زمانی است، اما خاطره و تأثیر شگرف تجربه سرمدیت همچنان با اوست؛ از این رو، واقعیتی سایه‌وار را به جهان نسبت می‌دهد. هر چه خاطره لمحہ سرمدی در ذهن عارف عمیق‌تر باشد، جهان در نظرگاه او توهم‌آمیزتر خواهد بود و هر چه خاطره این شهود رو به زوال گذارد، جهان واقعی‌تر به نظر خواهد آمد و از ماهیت موهومی آن کاسته می‌شود؛ از این رو، در گفتار عارفان تناقضاتی از این دست به کرات یافت می‌شود. احوال و تجارب عارفان، بیان‌ناپذیر است و مادامی که درباره آن سخنی به میان نیاید، خطاناپذیر نیز به شمار می‌رود، اما هنگامی که این تجارب در دستگاه عقل مفهوم‌اندیش، تن به کسوت قضایا و مفاهیم منطقی می‌دهد، حتی خود عارف نیز ممکن است مرتکب اشتباه و مغالطه واقع‌پنداری گزاره‌هایی که اصولاً ناظر به عالم واقع نیستند، گردد و چه بسا در پی تدارک ادله‌ای در جهت اثبات این مغالطه برآید. در نگاه استیسی، این دامی است که همه جا بر سر راه آگاهی دینی پهن شده است. وی معتقد است: فیلسوفانی نظیر زنون، پارمنیدس، افلاطون، اسپینوزا، برادلی و هگل و بسیاری از ایده‌آلیست‌ها که هر یک به نوعی بر آموزه غیرواقعی بودن نظام طبیعی پای می‌فشرده و در پی احصا دلایلی در جهت اثبات وقوع حقیقی این امر بودند نیز بی‌خبر از ماهیت نمادین و عرفانی این گزاره، گرفتار مغالطه‌ها و خطاهای منطقی فراوان شده‌اند. حال آنکه این گزاره در سپهر دین، فراتر از هر اثبات و ابطالی به سر می‌برد.

نیوتن



اما در باب معنای نمادین گزاره مورد بحث، استیسی بر آن است که در لحظه وقوع یک اشراق عرفانی هیچ چیز بیرون از لمحہ سرمدی وجود ندارد و هیچ غیری در برابر آن قابل تصور نیست، از این رو، در بطن این لمحہ ناگرامند، نظام الهی یگانه واقعیت موجود و نظام طبیعی به کلی معدوم است. به این ترتیب، غیرواقعی بودن در چنین گزاره‌های دال بر «بی‌ارزشی» است و گزاره «جهان غیرواقعی است» ناظر به یک حکم ارزشی درباره جهان و مبین آن است که جهان «بی‌ابتهاج» یا «بی‌ارزش» است.

بر اساس این مبانی، استیسی ریشه همه تعارضات علم و دین و آبشخور همه اقسام شکاکیت را خلط و التباس میان این دو نظام وجودی می‌داند که شیوه راهگشا در جهت رفع این تعارض، درک تفاوت میان این دو نظام وجودی است. به این ترتیب، هم باور به یگانگی خدا و جهان (وحدت وجود) می‌تواند در جای خود باوری درست تلقی شود و هم قول به تمایز بنیادین او از سایر موجودات. اما نباید از نظر دور داشت که همه این گزاره‌ها با استفاده از عبارات و مفاهیمی بیان می‌شود که خاص تبیین مفاهیم در نظام طبیعی است که زبان تمایز، کثرت و «تفرقه‌اندیشی» است؛ از این رو، عادلانه‌ترین پاسخ به همه پرسش‌های الهیاتی، سکوت و یا استعاره است و در میان این دو نیز دقیق‌ترین پاسخ، سکوت است؛ سکوتی که عمیق‌ترین بازتاب حضور خداوند است. استعاره نیز در این میان، بدون آنکه دال بر گزاره‌ای حقیقی درباره خداوند باشد، خاصیت تحریکی^{۱۴} دارد. به این معنا که شنونده را به منظور از سر گذراندن تجربه دینی و احوالات عرفانی عارف، ترغیب و تحریک می‌کند و این میل را از سطوح زیرین آگاهی و یا حتی ناخودآگاه او به سطوح قشری و محسوس آگاهی منتقل می‌کند؛ به نحوی که او خود را متمایل به

کسب تجربه عارف می‌یابد. به همین دلیل است که عارفان به رغم آنکه معتقدند: تجربه آنان عمیقاً تبیین‌ناپذیر و ناگفتنی است، اما با وجود این تفصیلاً درباره آن سخن می‌گویند.

بر اساس آنچه تا کنون گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که کارکرد زبان دینی همانند زبان علمی به هیچ رو توصیفی و تبیینی نیست، بلکه این زبان مشابه زبان زیبایی‌شناختی، ماهیت تحریکی و برانگیزانندگی دارد. عدم درک تفاوت ماهوی میان این دو زبان تاکنون منشأ وقوع بسیاری از تعارضات میان علم و دین بوده است و شکست‌های نه چندان اندک دین در این عرصه، همگی از اینجا نشأت می‌گیرد که دین به مثابه امری که ناظر به امور واقع در نظام طبیعی است در نظر گرفته می‌شود. بر این اساس، خدا و سرمدیت و نظام سرمدی ارزش‌ها به نظام زمانی تعلق ندارند، بلکه همه اینها متعلق نظام سرمدی و الهی است.

در اینجا باید توجه داشت که لمحہ الهی چنانچه از بیرون نگریسته شود، موقوف پاره‌ای علل و دلایل طبیعی است و می‌تواند در قلمرو علم مورد بحث و بررسی قرار گیرد و این امر در حقیقت سرریز شدن لمحہ الهی در نظام طبیعت است. به همین دلیل است که امروزه روان‌شناسی زیست‌شناختی و رفتارگرا خود را در باب کشف علل زیست‌شناختی و رفتاری بروز تجربه دینی محق می‌داند. اما از سوی دیگر چنانچه لمحہ الهی از درون نگریسته شود، فراتر از همه روابط علی و زمانی به نظر خواهد آمد و از این حیث صرفاً به ساحت دین تعلق دارد.

بنابراین یک تبیین طبیعی چنانچه مطابق معیارهای نظام طبیعی صورت‌بندی شده باشد، تبیینی تام و تمام است و این امر به هیچ رو، رادع و مانع تبیین‌های نظام سرمدی نیست. در عین حال دانشمندی که مترصد ارائه تبیینی در چارچوبه نظام طبیعی است چنانچه پای خدایی رخنه‌پوش را در تبیین خود باز بگذارد (نظیر کاری که نیوتن در نظریه کیفیت گردش سیارات مرتکب شد) روشی غیر عالمانه را در پیش گرفته است.

بر اساس این مبانی، استیسی معتقد است: هیچ استنتاجی در چارچوب مفاهیم نظام طبیعی هرگز نمی‌تواند مثبت امری در نظام سرمدی باشد؛ از این رو، برآیند هیچ استدلالی، اثبات برهانی وجود خداوند نخواهد بود (گرچه شواهد دیگری در اثبات وجود او متصور است) و از سویی دیگر انکار وجود خداوند نیز از طریق هیچ استدلال منطقی قابل اثبات نیست و به عبارت دیگر، حقیقت دینی فارغ از ساحت نفی و اثبات به سر می‌برد. اثبات نظام الهی در خود این نظام مستور است. خدا در لمحہ سرمدی مستور در روان هر انسانی مشهود است، خواه خود شخص از این امر مطلع باشد و خواه از آن آگاهی دقیقی نداشته باشد؛ از این رو در هر استدلال الهیاتی، مقدمه نهایی باید یک شهود باشد و سایر مراحل استدلال از این پس می‌تواند مطابق با مفاهیم منطقی نظام طبیعی به سوی نتایج استدلال پیش رود، اما در این میان، شهود با هیچ استدلالی قابل نفی و اثبات نیست. در حقیقت، ماهیت دین نظیر یک امر زیبایی‌شناختی، ناظر به یک تجربه است و نه مجموعه‌ای از باورها. البته نظام‌های اعتقادی که از این کشف و شهودهای پایه نشأت می‌گیرند تابع نظام منطقی و تحت هدایت عقل مفهوم‌اندیش خواهند بود؛ از این رو استیسی هم‌آوا با فیلسوفانی نظیر پاسکال و کانت، براهین اثبات وجود خداوند را اصالتاً عقیم می‌شمرد، گرچه دلایلی که هر یک از این افراد در این باره برمی‌شمرند با یکدیگر متفاوت است، اما همگی بر این قول متفقند که نظام الهی در تمایز تام با نظام طبیعی، فارغ از هر گونه نفی و اثبات به سر می‌برد. البته استیسی ضمن اعتراف به این تمایز تام، امکان تلاقی این دو نظام را در لمحہ اشراق متصور می‌داند، لکن در نگاه کانت، افتراقی ابدی میان عالم بود و نمود وجود دارد و همین امر سبب شده است تا فیلسوفان پس از وی، جهان نومن^{۱۴} را به عنوان امری غیر تجربی به کلی فراموش نمایند.

به هر روی، عقل راهی به کشف خاستگاه امر قدسی ندارد و بر این اساس، خداوند یا از طریق تجربه دینی و از رهگذر ایمان شناخته می‌شود و یا آنکه اصولاً برای همیشه ناشناخته باقی می‌ماند. آنچه عقل و نظام مفاهیم منطقی در این باره می‌تواند انجام دهد، صرفاً تعبیر، تفسیر و انسجام‌بخشی به نتایج حاصل از یک تجربه دینی است. به همین ترتیب، اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین که بنیاد استدلالات عقل مفهوم‌اندیش به شمار می‌رود، در ساحت الهی بی‌معناست.^{۱۵} امر غایی از تلائم و عدم تلائم با خود، سر باز می‌زند، چه آنکه امری بسیط و تجزئی‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، امر غایی نه منطقی است و نه غیر منطقی، بلکه «نامنتقی»^{۱۶} است. برآیند حرکت عقل به سوی ادراک این حقیقت نامنتقی چیزی جز تناقضات منطقی و سردرگمی مفهومی نخواهد بود و این ناشی از رازآمیزی ماهوی حقیقت الهی است. بر این اساس استیسی

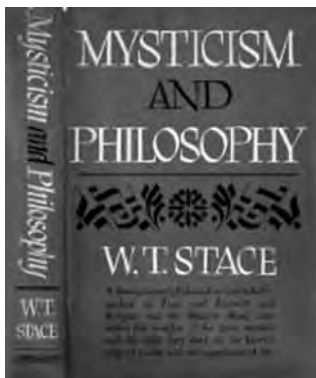


در اینجا می‌توان پرسید:
اگر هر قضیه ایجابی
درباره خداوند کاذب است،
دیگر چه اهمیتی دارد که
کدام قضیه کاذب را در
این باره به کار ببریم؟



استیسی

استیسیس در یکی از آخرین آثار دوره حیات خود با نام **زمان و سرمدیت؛ جستاری در فلسفه دین با ارائه نظریه‌ای در باب کیفیت تجربه دینی (که وی آن را «ماهیت بنیادین دین» می‌داند) در پی آشتی معقول علم و دین و یا به عبارت دیگر، رفع تعارض میان فلسفه طبیعت‌گرایانه و آموزه‌های دینی است.**



معتقد است: همه جهد و تلاش‌هایی که در جهت رفع این تناقضات صورت می‌بندد ناگزیر محکوم به شکست است و هر گاه تناقضی در جایی رخنه‌پوشی شود، در جایی دیگر سر باز می‌کند. نمونه برجسته چنین وصفی را می‌توان در فلسفه ودانته، اسپینوزا، هگل و برادلی مورد بررسی قرار داد. در این میان راه حلی که هگل در پیش گرفت، قابل توجه است. او دریافت که قول به یکسانی جهان و امر غایی و در عین حال پذیرش تمایز بنیادین آنها از یکدیگر، تناقضات عدیده‌ای به بار خواهد آورد. از این رو در پی تأسیس منطقی جدید برآمد که اصل بنیادین آن «وحدت اضداد»^{۱۷} است. او می‌خواست از این طریق از زیر بار تناقضاتی که اصل عدم امکان «اجتماع و ارتفاع نقیضین» بر دوش او می‌گذاشت شانه خالی کند. اما این منطق جدید نیز به اعتراف پیروان او تعارض میان عرفان و منطق متعارف را پایان نبخشید و عملاً با شکست مواجه شد.

به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت: هر گاه آموزه‌های عرفانی با یک نظام فلسفی مبتنی بر عقل مفهوم‌اندیش مواجهه یابد، دو راه بیشتر در پیش رو ندارد؛ یا باید با پذیرش منطقی جدید (نظیر منطق هگل) که در آن وحدت اضداد پذیرفته می‌شود، به سراغ بررسی این آموزه رفت و یا آنکه باید به فراروی امر غایی از ساحت فهم عقلانی اعتراف نمود و برای همیشه به منازعات میان عرفان، منطق و علوم تجربی پایان داد. استیسیس در این میان، همانند بسیاری از عارفان، شق دوم را برمی‌گزیند و بر آن است که رازآمیزی و فهم‌ناپذیری امر غایی، همواره مطلق و غلبه‌ناپذیر باقی خواهند ماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. چاپ نخست این اثر در بهار سال ۱۳۸۸ با ترجمه احمدرضا جلیلی و از طریق انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب عرضه شده است.

2. Walter Terence Stace.

۳. این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۴۷ هـ ش به قلم حمید عنایت و توسط شرکت سهامی کتابهای جیبی به فارسی برگردانیده شده است.

۴. این کتاب با ترجمه احمدرضا تجلیلی در سال ۱۳۷۷ هـ ش توسط انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.

۵. این اثر را انتشارات سروش نخستین بار در سال ۱۳۵۸ هـ ش با ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی به زیور طبع آراسته است.

۶. در این اثر ده مقاله در باب علم، فلسفه، ارزش و اخلاق با ترجمه عبدالحسین آذرنگ توسط انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سال ۱۳۷۱ هـ ش به چاپ رسیده است.

7. *Time and Eternity ; An Essay in the Philosophy of Religion.*

8. Conceptgenerating mind.

۹. فیلسوف و متکلم مشهور آلمانی (۱۸۶۹-۱۹۳۷)

10. Selfrealization of God.

11. Mere metaphor.

۱۲. *Maya*: ماهیت توهمی، فریبنده و غیرواقعی جهان در فلسفه‌های دینی هندوستان.

13. evocative

14. noumen

۱۵. عارف بزرگ اسلامی، محیی‌الدین بن عربی نیز زیربنای ادراک حقیقت الوهی را پارادوکس «هو لا هو» می‌داند و بر آن است که خداوند نه تنها جامع ضدین بلکه عین ضدین است. او دریافت این حقیقت را ورای طور عقل می‌داند و معتقد است: واکنش عارفان در مواجهه با این پارادوکس حقیقی، حیرتی ممدوح و مطلوب خواهد بود. در نظرگاه ابن عربی این پارادوکس و حیرت، ناشی از عجز ما آدمیان در شناخت امر غایی نیست بلکه واقعیتی وجودشناختی است که در بطن هستی نهفته است. وی براین اساس، دستگاه منطق متعارف را در توصیف و تبیین امر غایی عاجز می‌بیند، چه آنکه اصل عدم امکان «اجتماع و ارتفاع نقیضین» در این عرصه نامعتبر خواهد بود. (ر.ک: کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس، ۱۳۸۱، صص ۳۹۴-۴۵۰)

16. alogical

17. Identity of the opposites